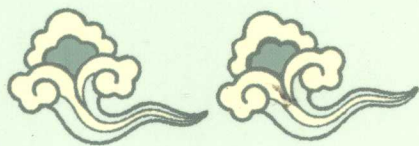


罗义俊◎著

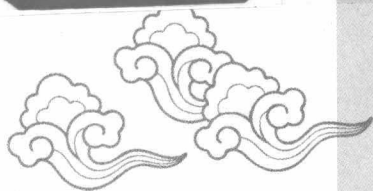
生命存在與文化意識

當代新儒家史論



學林出版社

B261.5-53
L972



67
罗义俊◎著

生命存在與文化意識
當代新儒家史論

唐端正題



學林出版社

B261.5-53
L972

图书在版编目(CIP)数据

生命存在与文化意识:当代新儒家史论 / 罗义俊著.
上海:学林出版社,2009.10

(上海社会科学院传统中国研究中心著译系列)

ISBN 978-7-80730-782-2

I. 生… II. 罗… III. 新儒学—研究—中国—现代
IV. B260.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 100824 号



生命存在与文化意识——当代新儒家史论

作 者—— 罗义俊 著

责任编辑—— 王界云

封面设计—— 钱自成

封面题签—— 唐端正

出 版—— 上海世纪出版股份有限公司

学林出版社 (上海钦州南路 81 号 3 楼)

电话: 021-64515005 传真: 021-64515005

发 行—— **新华书店** 上海发行所

学林图书发行部(上海钦州南路 81 号 1 楼)

电话: 021-64515012 传真: 021-64844088

印 刷—— 上海展强印刷有限公司

开 本—— 710 × 1020 1/16

印 张—— 19.25

字 数—— 30 万

版 次—— 2009 年 10 月第 1 版

2009 年 10 月第 1 次印刷

印 数—— 2 300

书 号—— ISBN 978-7-80730-782-2 / B·46

定 价—— 42.00 元

(如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。)

代序：生命存在与文化意识

——对时代和当代新儒家的文化思考

一、引言：儒者之儒学与专家之儒学

儒学是生命的学问，这一观念，在知识意义上，如今已没有学者会予以否认。

然而儒者之儒学与只是专家之儒学却是两个本质不同的概念。专家之儒学，恰切地说，当是专家之儒学研究的概念，实乃是一专业的研究，仅止于了解，犹如外科医生之解剖人体一样，所解剖之人体与其自家生命、人格了无关系，医术高超的外科医生完全可能是一个人格低劣者。专家之学成就的是知识，对其自身则并无知行合一的要求。儒学在他那儿，只是一专业业务，至现代甚或只是一职业的存在，古代之所谓稻粱谋或利禄工具。其优秀者所成就的学术体系，“亦只是一些语言文字与挂空的思辨”^①。儒者之儒学则不止于了解，必下学而上达，穷理以践形尽性，即儒学内在化而与其生命一体共在。此所以古代学者若知行割裂不一者，亦必遭“曲学”、“伪学”、“假道学”的攻讦刺讥。儒者之儒学成就的是生命的学问之全体大用。由于儒学以人禽、义利、夷夏之辨为三大原则，而且“自孔孟始，即以历史文化为其立言之根据”^②，其实亦为其生命之所依所根，因此儒者的生命亦必深具文化意识而同体存在。而凡逢历史变局，儒者儒学的这个“生命性”和“文化性”，尤为豁显，尤为强烈，故都会有儒者挺身而出，此已为宋元之际、明清之际的儒者所证明了的。至于能否表现这个“生命性”和“文化性”，亦是对儒者之儒学的醇驳真伪的考量与检验。这是为

中国儒学史所已经证明了的铁律。

20 世纪的中国曾经历过“人为的儒学原罪时代”^③，当代新儒家的一、二代与这一时代大体共始终。被徐复观称为当代四大儒者的梁漱溟、熊十力、张君勱、马一浮，和被推为港台海外中国文化三大重镇的唐君毅、牟宗三、徐复观，以及钱宾四等新亚早期诸贤^④，他们的活动统贯现当代，其中牟宗三先生直到 1995 年去世前不久始结束讲学；此尚未论及他们的门弟子至今犹活跃在海内外。因此，我坚持以“当代新儒家”而不用“现代新儒家”来指称。若用历史的眼光来看，四大儒者为当代新儒家奋起之前驱，三大重镇为其不懈努力的中流砥柱。据笔者之见，鼎革之后正赖后者在港台海外的延续发扬，当代新儒家才成为一通贯现当代的存在，用一句哲学式表达，即当代新儒家之一概念才得以成立。否则，前者也就成了“最后的儒家”了。或者打个并不十分恰当的儒学史上的比喻，前者可比同宋儒之高平、安定、泰山、徂徕时期，后者则已是濂、洛、关、闽时期。而本文所论，亦将以后者为中心。

无论精粗，当代新儒家诸子各有其学，殊异不同；否则，亦不能名家。但不能因此说只有凸析其异才有学术意义而掩忽其共性共相，研求其同亦自有研求其同的意义；若无其同，则历史上一切学术流派皆不成立。分判会通都为治学所必需；而“所谓哲学精神即是统观全局融贯会通之精神”^⑤。当代新儒家诸子万殊一本，迹异道同，皆归宗于儒，借用黄梨洲的一句话说，皆“犹之传孔子之弟子也”^⑥。当代新儒家诸子的一个大共性大共相，就是：诸子之学都是儒者之儒学；他们的奋起与发展，不只是一学术专业的活动，同时更是一知行相依相融的生命的活动、文化的活动。这也是当代新儒家的一个整体性的最基本的特点^⑦。

二、挟洋而重的人为的儒学原罪时代

20 世纪中国的儒学原罪时代，是人为的，起自五四新文化运动时期的“知识分子之社会”（唐君毅先生之用语），而后全面渗透入政治、经济、教育、文化各界（大约伶界是个例外），成为社会主流意识，中间经有消长起伏，至毛泽东发动和领导的“无产阶级文化大革命”达到颠峰。我之称它为“人为的儒学原

罪时代”，乃是因为“浮现在上面的”（钱穆先生之用语）的知识分子不仅认为儒学自始即是维护封建地主贵族的统治秩序的文化武器，是封建体制的代表意识形态，而且认为现代中国的贫穷、落后、停滞、腐败、黑暗皆原于中国历史和文化，视中国文化和儒学为中国社会进步和现代化的先天障碍，甚至认为儒学是新专制主义、新官僚主义、新封建主义都需要的学说^⑧，而表现为一持久的反儒学思潮；在这种观念下，儒学成了承担现代中国发生的一切罪恶的箭垛物。用钱穆先生的观察来说，就是这一代的中国人急切不能与西洋人接气，乃认为是以往的中国人、历史上的中国人在作祟，在作梗，于是有新文化运动，主张打倒一切，赤地创新，孔庙该烧，儒籍该焚，表现着对中国传统之故意摧残^⑨。

这个儒学原罪的观念在20世纪中国的几代知识分子中根深蒂固，以致于它并不随“文革”之渐去渐远而淡而逝，反而将完全是现代人造的罪孽——“文革”的账也追罪到中国文化和儒学的头上，尽管有的新进新锐的追罪者或许连《资治通鉴》都未读过；而一般地说，20世纪50年代后出生的中国人若未能系统地阅读古代典籍，实将无从了解中国历史文化。从这个意义上来说，这个儒学原罪的观念，已经成为社会无意识，或确切地说，成为“知识分子之社会”的无意识^⑩。

须要指出的是，这个“人为的儒学原罪时代”是挟洋而重而来的。也就是说，它是跟随着西方文化从四面八方方向中国强势倾泻而起，它依凭着一个世界文化大潮的大背景。或者说它是对中国文化丧失自信心和了解耐心的“知识分子之社会”，与进入中国的世界文化大潮相应相裹的一个极端表现。这也正是它能纵横肆虐，披靡时代，深沦为“知识分子之社会”的无意识之一大缘故。唐君毅先生说：“我们现在虽生在中国，但是我们所遭遇的文化潮流是世界的。世界的文化潮流之影响我们，在实际上已强过于中国之历史文化之传统之影响我们。”^⑪我们无法否认，这确实是现当代中国社会的真实。

因此，有必要对这个“人为的儒学原罪时代”所挟裹之“洋”作点分析。

据我所见，20世纪的世界是个“知性的傲慢”、“科学的哲学”无限扩张肆虐的时代。它承前演变而来。“19世纪是自然科学的世纪”（史宾格勒语）。科学连带着技术发展，这当然自有其意义。自然科学家们的探索和努力，随着科学的进展也会自觉接受新的挑战，而不断修改他们原先的结论和理论，更不会对科学观点取消他们生活中原有的对宗教道德的虔敬心。

问题出在哲学文化思想走向偏执化、极端化。一班哲学社会学家发明了“科学的哲学”，认为这是人类社会向前进步的最重要的工具，相信科学才是纯正学问，并将它的作用无限扩大，而要把其他自古相传的精神传统一概推翻^⑫。从他们的理论来看，所谓“科学的哲学”，并不是如今流行的说明科学怎样和为什么发展的“科学哲学”的概念，而是将哲学科学化，即以科学来限定哲学的性质，将物我对待的对象化、外在化思维规定为哲学的唯一方法；同时又是将科学哲学化，即将科学变性为哲学，认为自然科学的方法可以普遍应用于其他一切学术部门，可以解释宇宙人生的全部问题，并将科学推崇为评判一切的价值标准和一切学问合法性的根据。由是取消了原本应是净化人生命的安身立命的“教”和“实践的智慧学”的古义^⑬，外而只见物，内而只剩下上不通天、下不着地的睥睨一切的“知性”一层。显然，“科学的哲学”不是什么科学，而是一种意底牢结，一以科学为信仰的科学主义。其甚者，为科学主义政治化。“知性的傲慢”通向科学主义，科学主义将人的心灵引向被动的反应主义的机械唯物论，引向物化、量化，用宋儒的话说，即一一逐物去了。

然而20世纪或者如孔德(Auguste Comte)所谓人类最后的一切当受科学指导的科学阶段，并没有迎来理想的世界。20世纪一方面固然是科学技术的大时代，一方面却是一个暴力统治、帝国主义和战祸频仍的时代。自19世纪后期到20世纪初史宾格勒，西方已经有思想家不断发出宗教警示和道德针砭，但阻挡不了宗教道德沉沦的大势所趋。诚如学者所谓尼采“也未曾逆料到廿世纪那种极端物质的野蛮精神”^⑭。因为科学技术本身确为人类改善生活所需而不可遏止，“知性一层论”、科学主义也就能搭乘这不可遏止的科技发展之势而继续傲慢、不断扩张而日演日剧，这真是人类文明发展的悖论。

20世纪的人们对科学的崇拜热情有增无减，“科学的哲学家”们坚持认为“科学之光足以主宰世界”。而且，“他们的职业性的傲慢和偏执又极顽固”^⑮。直到20世纪末的主要工业化的国家里，仍一味强调科学和数学能力是压倒一切的需要^⑯。对这种导向科学主义的“知性的傲慢”，美国新人文主义的白璧德称之为“僵硬的理智主义”、“凝固的理智主义”^⑰。即近期还被明确指出：“人文科学中有一个常见的有害倾向是：对智识的终极性与自为性有着自负与顽固的信仰。”^⑱“知性的信仰”表明“知性的傲慢”之固化程度。其日演日剧的结果，诚如弗洛姆在其所著《心理健全的社会》中指出：“十九世纪的问题是‘上帝

已死亡了’，二十世纪的问题是人也死亡了。过去的危险是人变为奴隶；未来的危险是人变为机械人。”宗教道德快速退出人文价值方向的主导地位，价值领域成为科技知识和物质概念的一统天下。

更糟糕的是，科学技术是通过人而发挥作用的，知识之转化为力量有正负两种可能性，而失去了宗教或道德参与及否决权力的科技高度发展的“物质文明”完全可能成为“极端物质的野蛮精神”的包装和凭藉，而成为“野蛮的文明”。事实上，20 世纪的世界的一大特征，正是少数人利用科学技术的发展，而控制并开发社会经济资源与建立庞大的武力，以直接或间接地来主宰大多数人类的命运^⑨。也就是说，科学并非哲学亦非人文，科学技术永不能解决人类社会文化方向和价值问题，遑论到达人类大同的理想世界。知性的傲慢，宗教道德的退位，使得 20 世纪重视抽象智力的科学技术在其失了道德观的约束和人文轨道的发展的同时，恐怕更主要是为少数独裁寡头、特权极权集团提供统治和盘剥的便利。如果我们曾经在不承认其专断权力有任何限制的“恐怖的整肃专家”^⑩统治下生活过，那么即使到了 21 世纪初的今天，再来回忆他们整肃所利用的现代科技手段，不寒而栗之余，必将对此深信不疑。

现在我们可以小结一下。“知性的傲慢”乃至“知性的信仰”是 19 世纪至 20 世纪的时代思想的存在性特点，“科学的哲学”则是表达这个特点的原初概念。从体上看是“知性的傲慢”，从用上看就开出科学主义，二者一而二，二而一。

须补充的是，科学主义有弱度、强度、极度三度表现。想用自然科学的方法来统一所有人文学科包括宗教道德，对之作仅限于外在化、专业化、技术化处理，使学与人分离，使宗教道德边缘化直至从价值中心自然地或有意地远避而去，这是学术范围的方法论上的科学主义，属弱度表现。崇拜科学，视之为可以决定人生观和宇宙观，取代宗教道德和古义的哲学，这是信仰上的科学主义，属强度表现。认定科学可以解决人类一切问题，运用现实力量将“科学的哲学”发挥到极致，是泛化、政治化的科学主义，属极度表现；至于与之相应的“极端物质的野蛮精神”，因其心思全黏滞在物质上，其实是个虚幻的精神。这三度表现的核心根源，仍是“知性的傲慢”。

科学主义的三度表现同时存在于 20 世纪的中国，相互裹卷，相互鼓荡，成为“人为的儒学原罪时代”的意识形态支持。

不难发现,当科学主义已被西方反省、甚至被像梁任公这样的现代中国学术先驱批评为“一种纯物质纯机械的人”的“托庇”之时,却被中国“知识分子之社会”充满激情地信奉,这几乎在预示着西方出现过的一切悲剧和问题将在东方变本加厉地再演。伴随着愈演愈烈的“西化”思潮和帝国主义的大炮,科学主义和合着西方的各种“主义”,被内迎外侵地涌入中国。它逐渐表现为一种社会力量,并渐和现实力量相结合,经清末民初打倒孔家店、全盘反传统,经科玄论战打倒玄学鬼而建立科学的神,产生科学崇拜 Science Worship,流为心理科学主义,并产生科学的符篆派^①,形成一套傲视一切的霸权话语和霸权意识;直至“文革”批孔批儒破四旧、实现与两个传统全面决裂^②。其程度远过于西方科学主义的劲势。

“知性的傲慢”不但几乎占有了全部知识心灵,影响所及之深,还似乎成为一民族的新心态,而表现在人们的日常生活中。有这样一篇文章,讲的是在时下大陆,一个歌手要想脱颖而出,其前提是需要花钱。该文指出,如果连这一点也不承认,那“说轻了是不诚实,说重了是无知”。显然,该文无意中表露了“不诚实”只是“轻”、“无知”始是“重”的意识。这是篇正面文章,刊载在发行量很大、普通老百姓都看的广播电视报上^③,有典型意义普遍意义,说明所表达的,是视知识重于道德的社会意识。其实,知性本身并无态度,是人偏执知性使之不守本分、不安其位、无限膨胀而“傲慢”。故“知性的傲慢”、科学主义,从主体意义来看,是价值主体、道德主体、道德理性受挤落、受遮障、受僭夺,即本心迷失、良知迷失、道德迷失;其泛滥,则表现为客观与社会意义上的对宗教道德的清场。

现在已经可以看清,这个“人为的儒学原罪”的意识和时代所挟之“洋”,即是与科学技术的发展交织在一起的科学主义潮流和帝国主义的船坚炮利。当其时,前者不可阻遏,后者亦阻挡不住,二者合而构成西方的强势文化。大体言之,“人为的儒学原罪时代”是现代中国的世纪文化特征,至少从思想史角度来看是如此。而我之所以不厌其烦地阐述 19 世纪至 20 世纪的西方文化大势,还在说明:

第一,这个“洋”的大背景是这个“人为的儒学原罪时代”的支持与凭藉。换言之,其生命力是外来的,其意识形态是外来的。

第二,当其时,这个“洋”具有不可阻挡之势。

因此,这个挟“洋”而重而来的“人为的儒学原罪”的意识形态和时代,亦得以在 20 世纪的中国大领风骚,所向披靡,自古相传的文化传统被摧枯拉朽,相当于西方宗教地位并兼道德身份的儒学被其霸权话语和霸权意识敲定为“与科学方法相违背”、“不科学”、“反科学”的“落后”、“封建”、“迷信”、“专制”、“反动”,而放逐出价值领导和中国文化主位,用文革语言来说,叫作被“打翻在地,踏上一只脚,永世不得翻身”。儒家噤语,儒学失位,儒家的日用伦常被斩断根绝。以儒家思想为中心特质的中国文化或者“花果飘零”流落海外,或者如秦瓦汉简只是断片散块,至多不过是被利用的工具、被决定的材料。总之,尽管礼失求之野,中国文化在中国人的内心,但“这时的中国文化只是纯粹的潜伏性(Pure potentiality)”^{②4}。

这个挟洋而重的“人为的儒学原罪时代”,用当代新儒家的感知来说,有四句话可以概括。

其一,徐复观先生所赞同的判断:20 世纪是“知性、科学统治一切的时代”^{②5},而总说这是“一个空前的危机世纪”^{②6}。

其二,钱穆先生称之为我中华民族之“一步大恶运”^{②7}。

其三,牟宗三先生说“这就是文化的断灭”^{②8};是国族历史的“大患难”^{②9}。

其四,唐君毅先生说:是“‘外来之帝国主义之侵略’及‘外来西方文化流入’,与‘清以来之中国人之生命之内在病痛而疲软无力’之内忧外患所合成之‘大挑战大磨难’”^{③0}。

总之,这是中国民族所遭遇的“亘古以来世界任何民族从未遭遇过的大变局”^{③1}。借用史界大儒陈寅恪先生《王观堂先生挽词序》中语,是“今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变”。

三、存在的抗争与担当

当代新儒家痛切地存在地感受着这个中国文化花果飘零的“人为的儒学原罪时代”。徐复观在其晚年日记中说:“我们精神上最大的挫折,在于我们没有可归的故乡,因而没有真正的家。”^{③2}集中表达了这个存在的感受。

当代儒者无家可归的感受是存在的,而此“存在的感受”是一定要表现为

“存在的担当”的。从“存在的感受”到“存在的担当”正是当代新儒家的基本的生命形态与学问性格^③。

在现实世界和现实生活中,儒家思想原就是一责任伦理。儒家责任感的最重要特征,是对天地万物家国天下历史文化随时随地、此时此地都敢于勇于担当,而不转移、不逃避、不推卸责任。这是儒家一体存在的历史意识、文化意识、价值意识充沛之表现。这也是中国文化的基本精神。“滔滔者天下皆是也,而谁以易之?……天下有道,丘不与易也”(《论语·微子》),是这个担当精神,横渠四句教,亭林“天下兴亡,匹夫有责”,也是这个担当精神。“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)20世纪时代的苦难和问题,实在是现代人此时此地的责任。而20世纪以儒学原罪为观念为基本意识的反儒学思潮,重言之,是走火入魔、里应外合以摧毁中国文化;轻言之,是对中国文化的存亡绝续麻木不仁,不关痛痒,无感受。其所表现出来的,是这样的意识和无意识:只求祖宗将一切安排好,只晓得吃现成饭,只想将现代人的罪孽卸责于古人,怨天尤人,无担当。

在中国的历史上,凡逢变局,儒家对国族文化的担当精神最容易表现,亦最能挺显。牟先生说得好:“儒家还有一个基本精神,他不能完全顺着事变走,他不能只是知几,他还有一个是非问题,他有道德判断。假如没有道德判断,没有是非,那局势一坏他不就投机了吗?纵使不投机,他也可以跑到深山去隐遁起来呀,道家不就是这样吗?但是他不。所以在以前的历史中,在这个地方只有儒家能尽责任、撑得住。在危疑时代,能挺起来作中流砥柱,只有儒家。”^④实际上,这正可视为牟先生和当代新儒家的自我写照。

存在的担当是主体的决断。此决断亦必是道德性、价值意义的。在20世纪的千古变局中,当代新儒家挺出文化担当精神,而始终与无文化担当的反儒学思潮相对显。梁漱溟先生以其担当精神,顶着初起之反儒狂飚,“出头”为孔子“打抱不平”,揭橥“归宗儒家”^⑤,为当代新儒家揭幕;历经半个多世纪,在铺天盖地的文革大潮中,仍以“匹夫不可夺”之“志”,独撷政治批孔之锋,说孔子的好处,为当代新儒家的担当精神作了最好的时代证明。

港台海外新儒家在花果飘零中崛起,在花果飘零中担当,更是整体性地凸显了儒者的担当精神。他们自觉承担国族的时代苦难和历史命运,唐先生说,中国民族当前所遭遇的空前所未有的大挑战大磨难,“此乃一历史的命运,无

可逃避,只有承担,自求回应”^③。他们自觉承担国族历史文化的绝续,徐复观先生要为中国文化做最后一个披麻戴孝的孝子贤孙的誓愿,其实正是新儒家们这个担当意识之一强烈的感情表达。

面对挟洋而重并与现实力量结合在一起的反儒学思潮,他们“手空空,无一物”(新亚书院校歌),只有“赤手承担”时代苦难^④,只有以生命直下承担。《中国文化宣言》悲壮宣言要以他们的生命的当下存在来为中国文化的时代存在作证明,并恳求与希望炎黄子孙能“推扩自己之当下自觉是活之一念,而肯定中国之历史文化,亦是继续不断的一活的客观的精神生命之表现”^⑤。他们不忍数千年的文化以兹湮没,创办并集结于新亚院所与民主评论社、人生杂志社^⑥,以为“一人天悲愿之道场”,“欲以赤手空拳,延续中国文化命脉于举目无亲之地”^⑦，“想对中国文化与教育,尽一点存亡继绝、返本开新之责任”^⑧,在花果飘零中灵根再植。他们誓愿为文化的“中国性”而奋斗。他们不愿意看到中国文化生命及其发展与伸长为外来的思想所虐杀所封闭。他们认为,中国文化精神若甘受外来思想主宰,则将使中国永不在精神上独立,中国之独立“必须生根于中国之历史文化”^⑨。对大陆当年“以俄为师”、“天翻地覆”、“一边倒”,他们有如历代鼎革之际儒者所有的黍离之感。唐先生“说中华民族之花果飘零”,可以说表述了他们此共有的文化悲情。他们念念不忘“灵根再植”,期待飘零散落的“中国性的社会政治文化之观念、理想,再回流反哺”^⑩。如唐先生虽言辞温和,但亦有更进一步的明确语言,寄望大陆“由反苏再百尺竿头进一步”,“能自己移梁换柱”,“回到中国人之本色”,“回到中国文化之怀抱”^⑪。

21 世纪的儒学在大陆的生存状况有了新的变化,这是历史的进步。于此我们不必否认。但同时也应看到,这是社会政治基本结构及其意识形态未改变的情况下的变化,就儒学研究状况而论,情形则要比以往简单打倒的革命大批判复杂得多。若仅以学术从业者个体来看,可能有价值意义、生活意义、存在意义的,即是前述之儒者之儒学;但更多可能止于知识意义、专业意义、沙龙意义,或职业意义、工具及材料意义,大体即前述专家或专业化的儒学研究,而“政策取向”则尤其是其中很多人的共同特征。这儒学生存状况新变化之后,我称之为后“人为的儒学原罪时代”。后“人为的儒学原罪时代”若细说还可上溯,但大体与上世纪末 21 世纪初回归传统相应。后“人为的儒学原罪时代”的大陆儒学研究,是在与当代新儒家的困顿履渐具有异质性的生存状况下展开的,而且

只要处于后者尤其是“政策取向”的状态,还会获得现行教育学术体制的凭依和奖励,没有存在上的任何艰难困苦、障碍风险可言。然而,当儒学处于现实意识形态支持下的否定对象之时、新儒学被斥逐封杀之时,维护、阐扬儒家思想则一定是“存在的担当”,其崛起之本身就是对时代的抗争,即同时是抗争精神之表现。事实上,当代新儒家并不限于对20世纪中国范围的“人为的儒学原罪时代”的抗争,同时还回应着现代中国反儒学思潮所依凭的洋背景——20世纪世界范围的科学主义。

当代新儒家以存在的批判的方式回应西方强势文化、回应科学主义大潮,批判的方式不是亦步亦趋的西化,亦不是有人以非常特殊的一种“心逆巧诋”的方式冠予牟先生的所谓“另类的西化”^{④5}。自张君勱先生在科玄论战中以反对盲目西化为底蕴,给科学划界、批评科学万能以来,科学主义一直处于当代新儒家的时代省察视域之内。在唐、牟、徐三先生的著述中,有相当多的文字量,涉及“科学一层论”、“唯科学主义”、“泛科学主义”、“独断的科学主义”、“科学第一”、“科学的理智主义”、“知性第一”、“理智一层论”、“理智一元论”、“干枯的理智主义”、“泯灭理想的理智主义”,以及为科学定位等等的内容,实际上都是对科学主义的批判,当然也可移为对“知性的傲慢”之定性定位。

他们批判的基本观点是,科学主义、理智一层论形成了西方也是世界文化的危机、人类的危机。当代新儒家宣明并不反对科学,但反对这个时代以科学为唯一标准;认为以科学为唯一标准的时代,也就是“知性、科学,统治一切的时代”^{④6}。他们的批判理路,乃以科学思维的特质为分析根据,指出执陷于理智一层的价值虚无主义导向。科学思维即对象化的思维,是一量化的外在化的思维,此人所皆知。因此,“科学的发展固是知识上之佳事,然人之心思为科学所吸住,转而为对于价值德性学问之忽视,则亦正是时代之大病。”这个时代病,牟先生名之曰“人类精神之量化,亦曰外在化”^{④7}。

此量化的外在化的科学思维原只在成就知识,若不守本分而越界,终必拉掉价值,导致人失其性,失其人之所以为人的存在的意义。牟先生指出:“量的精神之极端化,在政治上表现为极权。”其结果,“是彻底的虚无主义”^{④8}。唐先生指出:“‘科学的纯粹的理智主义’,其功用只是把人类之一切变成科学之对象去研究,成就一些人关于其自身之知识。但其最大的缺点,则是把人本身之具体内容与人之价值性,完全抽象化,符号化。单纯的理智分析,最后亦可能把

人带入一最大的虚无境界。此种理智主义它本身已经是人类一种大威胁。”⁴⁹盖“凡只是在科学中被了解的文化，与理想、价值、人性、人格，都不是真实的文化理想、价值、人性、人格，而只是虚幻的倒影。此中严格说，是无理想、无价值、无人性、无人格之真实存在的”⁵⁰。

徐先生则结合着历史事实指陈，亦有相同的分析。他认为，十九世纪后半期，科学知识突飞猛进，上帝隐退，伦理道德被排挤得销声匿迹，便形成今日西方文化的重大危机，处于深刻的虚无主义之中。“世界文化的危机，人类的危机，是因为一往向外追求，得到了知识，得到了自然，得到了权力，却失掉了自己，失掉了自己的性，即所谓‘人失其性’的结果。”并指出，“顺着现时知性第一、科学第一的方向发展下去”，“使人完全成为机械一属性”，“将来机器人可以取消有生命的人而代之以了”⁵¹。当代新儒家对科学主义的反省与批判，很明显地持有孔孟以下历代儒者人禽之辨的义理立场。人禽之辨是辨人性与动物性之别，如今徐先生此论实涵一人与机器人之辨的论题，亦即辨生命性与无生命的机械性之别，此乃人禽之辨的现代回应。

要强调的是，当代新儒家是处于受压抑状态下的回应，从而显出批判精神和抗争精神。这就不仅是学术的思想意义，更是存在的思想意义与存在意义的。并不是所有对西方思潮的回应都是批判和抗争精神之表现，客观地说，这须要结合其存在处境来看（内容的意义与其动心起念较复杂，兹且不论）。回应有多种方式；但可以肯定，存在处境有现实凭依或有强势凭依的，只是回应，这当然并非没有它的意义，唯其精神状态却谈不上是抗争的、批判的。而当代新儒家在现实上则一无凭依，是“存在的回应”、“存在的批判”、“存在的思想”，故亦是“抗争的回应”、“抗争的批判”。

顺风顺势与顶风逆势之行舟，终究不同。存在的回应、存在的批判需要生命的劲力和担当。于此，牟先生有段关于新儒家的自我写况足以说明：“我们实在受到了各方面的攻击。我不是唯科学主义者，所以宣传科学的人骂我们。我不是一般所谓自由主义者，所以只信自由的人骂我们。我们要站在中国文化的立场上说话，所以全盘西化论者骂我们。我们没有一般人的既成的稳定靠山可资凭依：信基督教的人，他们有基督教作凭依；崇拜科学的人，他们有科学作凭依；只信自由民主的人，他们有英美的自由民主作凭依。所以他们是‘天下事大定矣’，只等着吃现成饭来骂人便是了。而我们却是一无凭依，只是想以

生命顶上去。”^⑤就中国的唯科学主义者,牟先生则一针见血地批评:“说他们是唯科学主义,已是客气,他们的‘唯’,只是势利,并不是一种思想。”^⑥

全社会都可以“骂”当代新儒家,这在“人为的儒学原罪时代”,特别是反儒取得政治意识形态支持的时期,这是个很容易理解的文化现象。新儒家在现实上既一无凭依,尤在大陆,骂之非但不会带来任何不测与损失,更是“进步”或“革命”的表现;所以,跟风随潮的“骂”,亦多少透着一种势利味。当国人“几十年来处处是西洋,步步是学西洋”^⑦，“整个社会与教育文化学术之风气,皆唯他人之马首是瞻”^⑧,人皆可以势利儒家新儒家时,当代新儒家也只有挺显抗争精神,才有可能去撷时代之锋,直面反儒所凭依的西方大潮,为时代苦难和国族文化作担当。抗争的担当是将精神拉出来的全身心的担当(唐先生在新亚书院讲宋明理学,常常满头大汗^⑨,此亦可见一斑),充分显示了担当的生命意义。

至此,我们可以清楚看到,在对中国人人为的儒学原罪时代与西方科学主义大潮的回应上,当代新儒家生命存在之表现形态,是抗争的批判与存在的担当,或简说抗争与担当,两者是一体两面,当体全是。这个抗争与担当,是现场现时的,不是异时异地的,不是案头的,不是沙龙的;亦不是农夫养牛商人贩布股民炒股式的,所以是存在的,是生命自己之不容已。通过这个现场现地的时代抗争和文化担当,当代新儒家存在地表现当代新儒学的“生命性”和“中国性”、“文化性”,表现了他们充沛的历史意识、文化意识、价值意识。

四、文化心灵与道统自觉

即使置入儒学回暖的今日场景中,当代新儒家这个存在的抗争和担当之表现,都是强度深度的。这个强度深度之表现,则源于他们文化心灵的强度深度之自觉,这就是对吾族吾人生命本根之自觉,亦即生命存在与其所依所根的历史文化相融相即一体不可分之自觉,与承续道统之自觉。自觉的文化心灵是文化意识充沛的心灵。而任何族群的文化都是在时间延续的积累中形成,都有其价值感以为核心,故真实的文化意识自有其历史的向度厚度与价值深度;亦是故,自觉的文化心灵同时亦是历史意识与价值意识充沛的心灵。

历史文化与人的关系是给定的。人在给定的历史文化中生长生活,在自然

而然的语言、风俗、人伦、教育的具体熏育中与历史文化天然地相即相融，而历史文化遂亦为吾人生命所依所根。这种相即相融、所依所根的关系更由祭祀（天地、祖先、圣贤）活动而获得确定性、宗教性与神圣性。

须指出，人与历史文化的这种关系，最初也是最直接最基本的关系，是一质朴的情感关系。人受历史文化之熏育、滋养、润泽，即自然而然会渐生历史文化恩我、惠我之感，生报本返始、慎终追远之情。这个情感是纯净的、精神的，超越现实利益的，但亦是具体的。人自可返己体验此情、自觉此情、肯定此情。人若真能自觉此情、肯定此情，即能悟解、认识人与历史文化相即相融、所依所根的关系，而不肯移情、不肯忘本，并生护持贞立承续之情志，起担当之心，凡此皆是文化意识。就是说，人只要对其所受恩泽的历史文化有感情（文化感情），即能凝起文化意识。所以，即感父母家族养育之情亦能生历史文化之意识，唐君毅先生说：“人之孝父母祖先之心所联系之历史文化意识，复使吾人常得尚友千古。”^⑤在心智正常情况下，人皆如此，只是隐显强弱之分，或积极形态与消极形态之分。此分别亦相应现实中的遭遇、成败荣辱而表现，如宋元、明清之际的举义殉节与蹈海隐居的诸儒是也。

但是，文化感情与文化意识的产生之路亦可能被堵塞。当人只是向外追逐，或为形欲所累，追逐物质利益；或一意扑向知识，黏滞、陷溺于外在对象，二者心思全被外物吸引去了，形成习气障与意见障，不能回向生命自己，即不能对历史文化生相即相融、所依所根之感，而冷漠无情、麻木不仁。其甚者，更造引理论为凭藉，视历史文化只是认知的外在对象，甚或敌视历史文化为阻碍人类进步的落后物、反动物，人为地粗暴割截生命存在与历史文化的天然联系，只剩下“知性的傲慢”与“知性的信仰”、“科学的信仰”、“物质的信仰”，没有历史意识，没有文化意识，没有价值意识。历史文化，诚如牟宗三先生所言，“在科学一尺度下亦俱被铲平了”^⑥。这就是前面述过的20世纪中国“知识分子之社会”的全盘反传统共业。

当代新儒家当然是这个共业的对立面。牟先生曾说其《生命的学问》：“不管横说竖说，总有一中心观念，即在提高人的历史文化意识，点醒人的真实生命，开启人的真实理想。”^⑦把这段话看作是代表新儒家尤其是海外新儒家学术文化活动历程的一种概述，与心灵文化自觉的证言，是不会有问题的。他们之所以未参与反传统共业，就在于他们心灵的文化自觉，亦即自觉的文化心灵。人

的真实生命之点醒,则即在其历史文化之意识(自觉),在心灵的文化自觉。唐先生于此持相同的观点,并有集中的阐述,他说:“人之生命不是只依其抽象的可能而存在,而是依其真正的真实而存在。”亦即依于“我之是否自觉我之生命存在”,“皆赖于此我之心灵的自觉”。这是个“我觉即我在”的存在命题。唐先生的观点是,生命的自觉即在文化心灵的自觉,生命的自觉与文化的自觉实是一事。他认为,历史文化即是生命所依的真正的真实,吾人真实存在的生命即存在国族的历史文化中,“我之真实存在的生命,乃存在于我之生为中华民族之一分子,并受中国之语言文化社会风习之教养而成;而此一切教养,与我所自生之中华民族,即与我之生命存在不可分”^④。国族历史文化“乃我们生命之所依所根以存在者,即我们之性命之所在”,这是认定历史文化为吾人生命的根源与真实依据。人与历史文化的这种所依所根的根源关系、存在关系“无法割断”。历史文化亦“永不能真正化为一外在客观的东西”^⑤,而从人的生命中推出去。所以说:“我之是否自觉此我所自生及一切教养之存在,即与我之是否真自觉我之生命存在,实为一事。而我之是否自觉我之生命存在,亦与我之是否是人、是我,又实为一事。因我之所以是人、是我,皆赖于此我之心灵的自觉。”^⑥这是生命的存在自觉,亦是生命的文化自觉,二者一也。

由此自觉,人之肯定其国族历史文化之意识随即豁显挺出而起用。唐先生说:“在我真肯定我之生命存在之价值之一念中,即已然已肯定中华民族及其语言文化社会风习,对我之生命存在与所受教养之价值,以及由此教养所成之我之一切原来之生活方式之价值。”这个肯定,其中有价值上的理由或经过价值考量,唐先生接着说:“因而除非我有价值上的理由,对此一切加以改变;则顺此肯定,依我所受之教养,而保持原来之生活方式而行为,其本身即已是依于一自觉,而已为有价值的。”^⑦

这当然是唐先生的生命体验与文化体验,但也是海外新儒家共有的文化心灵,签署《中国文化宣言》诸先生悲壮地以他们几个人的生命存在来为中国文化是一活的生命存在作证据,就是最好的说明。新儒家肯定中国文化的意识来自生命根源处,落实在生命存在上,而有高度深度,有真实性,必表现于现实。实际上,生命自觉与文化自觉既为一事,那末生命的肯定与文化的肯定在逻辑上已经顺理成章,在价值上亦已成立。而一切意识的、无意识的数典忘祖、移情别恋皆属无文化意识而无价值,一切以语言暴力或意识形态暴力强制人忘本移